

Den Boer, Harm, and Paloma Díaz-Mas. 2006. "Presentación: fronteras e interculturalidad entre los sefardíes occidentales." In *Fronteras e interculturalidad entre los sefardíes occidentales*, edited by Paloma Díaz-Mas and Harm Den Boer, 7–12. Amsterdam: Rodopi. *Foro Hispánico* 28. Author copy.

Paloma Díaz-Mas,
Instituto de la Lengua Española del CSIC (Madrid)
Harm den Boer, Universiteit van Amsterdam

PRESENTACIÓN: FRONTERAS E INTERCULTURALIDAD ENTRE LOS SEFARDÍES OCCIDENTALES

Este número de *Foro Hispánico* se dedica monográficamente a la literatura y la cultura de los llamados sefardíes occidentales. Quizás convenga empezar explicando qué entendemos por tales.

Como es bien sabido, los judíos fueron expulsados de las coronas de Castilla y Aragón por los Reyes Católicos en 1492. Una parte de los judíos de esos reinos optaron por la conversión al cristianismo para no tener que abandonar su tierra; otros, marcharon exilio, dirigiéndose a algunos países europeos (Portugal, Italia o el sur de Francia), al Norte de África o a las tierras del entonces pujante y extenso imperio otomano. Es a estos judíos exiliados y a sus descendientes a los que llamamos con propiedad 'sefardíes', de 'Sefarad', un topónimo que aparece en el versículo 20 del libro bíblico de Abdías y que desde la Edad Media se identificó con la Península Ibérica.

Sólo cinco años después de la expulsión de de Castilla y Aragón, el rey don Manuel I de Portugal obligó a convertirse a los judíos de su reino, ⁷entre los cuales se encontraban muchos de los exiliados de Castilla. Lo forzado y repentino de la conversión y su carácter masivo, unido al hecho de que por aquel entonces no hubiera Inquisición en Portugal (no se implantó hasta 1539), propició que muchos siguieran -de una manera u otra- apegados a sus orígenes judíos, y creó un problema de integración que tardaría siglos en resolverse; problema que resulta perfectamente transparente en el calificativo de 'cristãos novos' usado para designar -y discriminar- a los conversos. Su incontestable dominio en el ámbito del comercio originó nuevas rivalidades sociales, y su supuesta continuidad en la práctica de su antigua religión provocó la hostilidad de la sociedad cristiana.

Con el paso del tiempo, algunos de estos conversos (llamados despectivamente 'marranos',

tanto de Portugal como de los reinos castellano y aragonés, movidos por intereses mercantiles o por inquietudes religiosas, regresaron al judaísmo en los lugares que ellos mismos llamaron ‘tierras de libertad’: los países en los que el judaísmo estaba admitido o al menos tolerado, entre los que se encontraban los del Norte de África, el imperio otomano, algunas ciudades o estados de la península italiana, determinadas zonas de Francia (como Burdeos, Bayona o Ruán), los Países Bajos o las ciudades alemanas de la liga hanseática. Desde estos lugares se expandieron también hacia Inglaterra y hacia las colonias portuguesas, holandesas o inglesas de Oriente y el Nuevo Mundo.

El mundo sefardí se constituye, pues, en tres grandes bloques, con distintas trayectorias históricas y culturales: los sefardíes norteafricanos, los orientales (del imperio otomano) y los sefardíes occidentales, entendiendo por tales los asentados en los países del occidente europeo donde se permitió más o menos abiertamente la existencia de comunidades judías. Mientras las comunidades sefardíes orientales y norteafricanas se desarrollaron en países islámicos, donde la clase dominante era musulmana -aunque vivieran en ellos otros grupos étnico-religiosos, como cristianos de distintas confesiones o judíos no sefardíes-, las occidentales vivieron en países cristianos (católicos o seguidores de la reforma protestante), lo cual determinó indudablemente su propia configuración y organización interna y sus relaciones con el entorno. Aunque siguieron diferente evolución, las comunidades occidentales, orientales y norteafricanas tuvieron frecuentes y fluidas relaciones entre sí -sobre todo a lo largo de los siglos XVI y XVII-, por razones comerciales, culturales, religiosas y hasta familiares.

Por otra parte, los sefardíes occidentales vivieron intensamente una situación intercultural y fronteriza, como individuos y como colectivo.

En el aspecto religioso, muchos de ellos eran conversos o, más precisamente, descendientes de conversos; habían sido, por tanto, bautizados (la mayoría, de niños) y educados en el cristianismo. Desprovistos del conocimiento y de la instrucción en la religión de sus antepasados, con frecuencia tenían problemas de adaptación al judaísmo normativo. Uno de los problemas constantes de estas comunidades sefardíes occidentales es, por lo tanto, la necesidad de recuperar las auténticas creencias del judaísmo, de enseñar los principios de la religión a los conversos judaizantes que deseaban integrarse en el judaísmo normativo, de recobrar la observancia personal y colectiva y de depurar el culto público, labor para la cual incluso llegaron literalmente a ‘importar’ rabinos y cantores sinagogales de las comunidades sefardíes orientales o norteafricanas, cuyos miembros habían mantenido el judaísmo de forma continuada.

La cultura de estos sefardíes occidentales es, desde luego, de cuño hispánico: su lengua de comunicación y literaria es el español, el portugués o ambos (y, significativamente, las élites cultas han de hacer un esfuerzo suplementario por recuperar el hebreo como lengua litúrgica y de enseñanza religiosa). Los inventarios de bibliotecas que han llegado hasta nosotros nos muestran que sus lecturas son las que en esas épocas (siglos XVI y XVII) estaban en boga en la Península Ibérica. Las obras literarias que los propios sefardíes occidentales crean entre el siglo XVI y el XVIII están marcadas, por un lado, por las influencias de esa literatura peninsular y europea occidental, y por otro por el esforzado afán por recuperar la esencia del pensamiento judío y procurar el acceso a los textos sagrados o a las lecturas piadosas del judaísmo (en su versión original hebrea o en traducciones y versiones en castellano o portugués); sin olvidar, claro está, el peso de la cultura de los países en los que esos sefardíes viven, y que resulta muy notorio en el caso de [9] las comunidades de Italia. Los lectores sefardíes tenían en sus bibliotecas libros impresos en España y Portugal, pero las activas prensas de Italia o de los Países Bajos producían libros destinados a la exportación, a veces para otras comunidades sefardíes y en otras ocasiones para el público cristiano de la Península Ibérica.

En el aspecto político y social, también ese mundo de los sefardíes occidentales tiene múltiples caras. Viven en países europeos, constituyen comunidades judías en un entorno cristiano -con frecuencia, más que expresamente reconocidas, simplemente toleradas por las autoridades locales-, pero en buena parte de los casos su presencia en el lugar se justifica no en calidad de naturales del país, sino de extranjeros asentados allí, en teoría temporalmente y por razones comerciales (tal es el caso de la importantísima comunidad de Amsterdam, que oficialmente fue durante mucho tiempo la ‘nación portuguesa’). El establecimiento de una intensa y extensa red de relaciones comerciales entre comunidades orientales, norteafricanas y occidentales y el activo papel de los sefardíes de los Países Bajos, de Italia y de algunas localidades francesas en el comercio internacional favoreció no sólo la intercomunicación entre los distintos ámbitos del mundo sefardí, sino que hubiera sefardíes que ejerciesen -al hilo de sus actividades mercantiles- de agentes en las relaciones entre los países en los que se asentaban; relaciones internacionales que iban desde los meros negocios de importación y exportación hasta gestiones diplomáticas o incluso labores de espionaje a favor de una u otra potencia.

Desde el punto de vista personal, también muchos sefardíes fueron individuos transfronterizos, cruzadores -incluso varias veces- de muchas fronteras. Transfronterizos de fronteras geográficas: habían nacido en España o Portugal, y la mayoría no fueron

directamente a una tierra en la que asentarse definitivamente; lo más normal es que se trasladasen varias veces de lugar individuos o familias enteras, en una itinerancia que suele durar varias generaciones y que tiene muchas idas y venidas, de unos países a otros, hasta con incursiones peligrosas (que podían costar la vida), en las por ellos llamadas ‘tierras de idolatría’, los países en los que actuaba la Inquisición y en los que ni siquiera alegar su condición de extranjeros podía librarles de un proceso como judaizantes, si se demostraba que en algún momento habían sido cristianos.

Anduvieron también bordeando fronteras lingüísticas, desde su lengua materna (el castellano o el portugués) a la lengua litúrgica de la religión que habían escogido como suya (el hebreo), pasando por las lenguas de comunicación o literarias de sus lugares de asentamiento.

Su mundo de relaciones familiares y personales era también transfronterizo, y no sólo en un sentido metafórico: no pocos de ellos tenían a una parte de su familia en ‘tierras de idolatría’, viviendo como conversos católicos sinceros o, más arriesgadamente, como judaizantes a escondidas (criptojudíos); entre sus amigos personales podían contarse, junto a correligionarios que practicaban el judaísmo abiertamente, cristianos judaizantes de origen converso, o cristianos viejos (incluso nobles, clérigos o familiares de la Inquisición). [10] Indecisa entre los dos lados de la frontera que separa cristianismo y judaísmo era la posición de muchos, que vacilaban entre las creencias y prácticas de una y otra fe, o que practicaban una religión que acababa siendo una síntesis de ambas, o que incluso cambiaron varias veces de fe a lo largo de su vida. Hasta la propia identidad personal de estos sefardíes fue transfronteriza y transcultural, ya que era frecuente que tuviesen dos nombres: el nombre cristiano que habían recibido y otro que habían adoptado al volver al judaísmo e integrarse en una comunidad.

Con estas premisas, no tiene nada de extrañar que hayamos titulado este monográfico *Fronteras e interculturalidad entre los sefardíes occidentales*. Porque, en efecto, el mundo de los sefardíes occidentales fue sintético y diverso, sometido a numerosas tensiones religiosas, políticas, lingüísticas y culturales; al menos hasta que, con la emancipación a finales del siglo XVIII y a lo largo del XIX, los judíos se convirtieron en ciudadanos de pleno derecho en los países de Europa occidental, y con esa integración se diluyeron muchas de las fronteras que habían tenido que cruzar, peligrosamente, en uno u otro sentido, los judíos del occidente europeo, y entre ellos los sefardíes.

En este número de FH reunimos siete artículos que constituyen otras tantas calas en la cultura de los sefardíes occidentales, incidiendo especialmente en aspectos lingüísticos y literarios, aunque sin desatender algunas facetas puramente históricas que pueden resultar reveladoras.

Se inicia el volumen con un artículo en el que Harm den Boer, tras establecer una serie de conceptos fundamentales, analiza la cuestión de la conciencia de identidad de los sefardíes occidentales.

Continúan una serie de trabajos dedicados a la presencia sefardí en Italia. El artículo de Laura Minervini ofrece una sintética y útil panorámica -que puede usarse también como guía bibliográfica- de la vida cultural y literaria de los sefardíes de Italia. Sigue el trabajo de Jordi Canals, sobre un aspecto específico de la labor de los sefardíes como correa de transmisión entre culturas, concretado en la actividad de Salomón Usque, primer traductor al castellano del Cancionero de Petrarca. La colaboración de Pilar Romeu se sitúa en el cruce de varias fronteras geográficas, lingüísticas, culturales y religiosas: trata de una obra de polémica religiosa que, por lo que parece, se creó en el ámbito de los sefardíes de Italia para la indoctrinación religiosa de los conversos que se integraban en las comunidades del imperio otomano.

El trabajo de Maxim. P.A.M. Kerkhof analiza el uso de una palabra ('es- noga') y su posible origen, y en este análisis lingüístico se transparentan buena parte de los avatares históricos y culturales de estas comunidades sefardíes occidentales.

Se cierra el volumen con dos colaboraciones que apuntan en diferentes direcciones geográficas (Francia y Hamburgo) y muestran las complejas relaciones entre conversos judaizantes y cristianos viejos. Kenneth Brown plantea en su artículo la posible relación entre obras de Lope de Vega y un poema en honor a un mártir judío condenado por la Inquisición, escrito por el judaizante Antonio Enríquez Gómez, que pasó su vida entre España y la comunidad de [11] Ruán. Y Michael Studemund-Halévy, en un artículo escrito con la colaboración de Amor Ayala, expone el caso de un cristiano viejo converso al judaísmo, que se integró temporalmente en la comunidad sefardí de Hamburgo.